

ЕВРАЗИЯ и ВСЕМИРНОСТЬ

Владимир Малявин



Владимир Вячеславович Малявин

Евразия и всемирность

Текст предоставлен правообладателем

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=10332375

Евразия и всемирность / В. В. Малявин.: РИПОЛ классик; Москва; 2015

ISBN 978-5-907277-99-1

Аннотация

Владимир Малявин, известный российский китаевед, в данной книге предлагает новый взгляд на старую, но как никогда актуальную сегодня проблему евразийского единства – или содружества – народов. Изучение метацивилизационного единства Востока и Запада – глобальный проект, требующий нового концептуального языка и новых научных подходов. Пустота и пустынножителство, соответствие и сообщительность в человеческой практике, слитность мифа и истории, всеместительная совместность в общественной жизни – вот его опорные понятия, которые связывают в единое целое географию, антропологию, культуру, социум, политику.

В новое издание книги «Евразия и всемирность» вошли статьи, очерки и интервью Владимира Малявина за 2016-2019 годы, также посвященные теме евразийского единства и взаимоотношениям России с восточноазиатскими странами, в первую очередь с Китаем.

Книга предназначена для политологов, историков, синологов и всех, кто интересуется историей и перспективами развития Евразии.

В формате PDF A4 сохранен издательский макет книги.

Содержание

Евразия и всемирность	7
Пролог	8
Глава первая	22
Евразийский разворот России	22
Константы Евразии	32
Конец ознакомительного фрагмента.	71



Евразия и всемирность

Владимир Малявин
Евразия и всемирность



Шанс
ИЗДАТЕЛЬСТВО

© Малявин В. В., 2022

© ООО «Международная издательская компания
«Шанс», 2022

© ООО «Восток Бук», 2022 Все права защищены.

Евразия и всемирность



ЕВРАЗИЯ

и

ВСЕМИРНОСТЬ

Пролог

Со-открытие мира, или Гений Евразии

Я вырос в сердце Третьего Рима среди осколков вечности. Двор моего детства в маленьком переулке на Таганке был окружен обветшавшими зданиями старообрядческой усадьбы. В углу двора выступала из земли совсем уже древняя стена непонятного назначения. Дальше, по краю обрыва над сонной Яузой, стояли заброшенные особняки и церкви вперемежку с сараями, а за ними, как венец всеобщего запустения, разоренный Спасо-Андроньевский монастырь. И я, любопытный мальчишка, ходил среди разбросанных по монастырскому двору древних могильных плит, стирая варежкой снежную пыль с выбитых на них загадочных букв...

Теперь я понимаю, почему, попав уже взрослым во Владивосток, я сразу полюбил этот город и его жителей. Ведь советский Владик, несостоявшийся Четвертый Рим (это звание город недолго носил в 1922 г.), был наглядным примером присутствия в современной жизни забытого прошлого. Гуляя по его улицам, странно похожим на петербургские, глядя на знакомое с детства смешение стильных особняков и безликих дощатых построек, взбираясь по обледенелым деревянным лестницам на месте каменных маршей дореволю-

ционной постройке, я испытывал все то же странное чувство встречи с *родной чуждостью* жизни. Это чувство окрепло и обрело новый размах после походов по окрестностям города, усеянным следами разных, но равно канувших в Лету времен: заброшенный аэродром рядом с древней крепостью, доисторическая пещера у заросшего танкового тракта... И позднее, попадая на Дальний Восток или в Сибирь, я снова и снова переживал это чувство открытия забытого и великого прошлого – ничейного и общего, всем чужого и каждому родного. Того, что, по определению, можно открыть только в спонтанности природного мира и полнейшей обыденности человеческого быта. И это неведомое прошлое таилось не в каком-то недостижимом далеке, а в глубине своего кровного тихо бьющегося сердца. Более того, это чувство родной чуждости приоткрывало таинственно дремлющее где-то на самом дне души ожидание или, лучше сказать, предвосхищение неведомой будущности, непонятно кому предназначенной, но невероятно, фантастически реальной.

Евразия – мир великой, предельной открытости человечества. Здесь незримо – только внутреннему взору того, кто решился жить неопределенностью будущего, – открываются последние глубины человеческой жизни, залог человеческого спасения. Ибо человек может защитить и оправдать себя только безоглядной открытостью тайне мироздания, которая предшествует всему сущему и всякому знанию. А потому не так уж важно, кто и для чего должен быть верен этому искон-

ному, неисповедимому зову бытия. Это открытость, не требующая взаимного признания и узнавания, как часто и бывает на широком, открытом всем просторе или в неприступных горах. Это открытость не данному и известному, а чуждому и неведомому. Открытость высшей полноте и изобилию жизни. В свете этого мудрого предчувствия человек почитаем не за то, каков он есть, а за то, каким может быть. А он может быть *каким угодно*.

Изначальное не преходит и вечно ждет. Соприсутствие забытой древности и неведомого грядущего – вот жизненный нерв евразийского простора, его не менее категорический, чем у Канта, нравственный императив. Китай, всегда бывший наиболее развитой цивилизацией Восточной Азии, а теперь являющийся локомотивом развития этого региона, демонстрирует эту связь с поразительной наглядностью. Еще и сегодня там то и дело открываются взгляду случайного фотографа скрытые под наслоением времени древние лики богов и даже их гигантские статуи, которые считались давно исчезнувшими. А рядом вдруг вырастают ультрасовременные аэропорты и станции скоростной железной дороги, вокруг которых тянутся к небу скопления небоскребов, словно сошедшие с картинок утопий столетней давности. На невидимом тресе, связывающем незапамятное прошлое и невообразимое будущее, человек Евразии *скользит* по миру мимо всего данного и застывшего.

Всеместительность души – вот источник силы и подлин-

ная тайна евразийского мира. Его история показывает, что люди могут жить в душевном согласии, даже ничего не зная друг о друге. Пространство такого, совершенно непритязательного, спонтанного общения по-евразийски, повсеместной совместности, произвольной переключки голосов мира без их смешения есть точка *вездесущей беспредметности*, лежащая по ту сторону и знания, и всякого частного и, следовательно, субъективного и нарциссического действия. И недаром для мудрецов Востока мир был бесконечно разнообразным хором «переменчивых голосов», где звуки переключаются в спонтанном ритме самой жизни, не подчиняясь правилам и расчетам.

Великим литературным памятником этому опыту открытия себя в другом стало творчество ученого и писателя Дальневосточного края Владимира Арсеньева¹. Всем в России вроде бы известное со школьной скамьи, оно все еще мало осмыслено и не стало для нас тем, чем должно быть: откровением русской судьбы, вестником русской всемирности. Кажется, впервые Арсеньев пережил это откровение, составившее смысл его жизни, слушая, как и положено на бескрайних просторах Евразии, рассказ совсем незнакомого ему старика-маньчжура о неведомом царе Куань-Юне и причинах запустения ново-приобретенного края:

¹ Здесь и далее в суждениях об Арсеньеве я отчасти опираюсь на наблюдения и материалы историка-дальневосточника В. Н. Соколова, содержащиеся в 3-м томе собрания сочинений В. К. Арсеньева. См. В. Н. Соколов. От издательства. В. К. Арсеньев. Собрание сочинений в 6 томах. Т. 3. Владивосток: Рубеж, 2012.

«Старик говорил пространно и красиво. Слушая его, я совершенно перенесся в то далекое прошлое и забыл, что нахожусь на реке Тадушу. Не один я увлекся его рассказами: я заметил, что китайцы в фанзе притихли и слушали повествование старика... Наконец старик кончил. Я очнулся. В фанзе было душно, я вышел на улицу подышать свежим воздухом. Небо было черное, звезды горели ярко и переливались всеми цветами радуги, на земле тоже было темно. Рядом в конюшне пофыркивали кони. В соседнем болоте стонала выпь, в траве стрекотали кузнечики... Долго сидел я на берегу реки. Величавая тишина ночи и спокойствие, царившее в природе, так гармонировали друг с другом. Я вспомнил Дерсу, и мне стало грустно...»

Легенда о царе Куань-Юне и даже упоминание о Дерсу Узала в этом пассаже не основаны на фактах. Перед нами всецело литературный образ. Нельзя даже сказать, что слушатели старого маньчжура или он сам верили в это повествование и, как принято сейчас говорить, отождествляли себя с его героями. Перед ними просто разворачивались образцы человеческих поступков и характеров, проявившихся «во время оно» и навеки там застывших в стороне от брэнной повседневности. Но безошибочно реален описанный в нем опыт встречи с вечностью, когда эхо неведомой древности и вечносущие звуки живой природы сливаются в актуальности переживания, придавая ему редкостную остроту и глубину проникновения в природу вещей. Этот опыт с беспо-

щадной ясностью открывает человеку, что он конечен, что его удел – смерть и тлен, но именно поэтому ему дано неизмеримо больше того, чем он, как ему кажется, обладает. И поэтому в брэнности человека – залог его вечности. Сознание своего присутствия «здесь и сейчас» предполагает способность вместить в себя все времена и весь простор мироздания. Оттого же всякое «здесь» одновременно находится и «там». Одно удостоверяет другое. Вот откуда эта тревожная, казалось бы, беспричинная и все-таки светлая взволнованность писателя. Помимо прочего, это страшное и радостное откровение учит понимать, что человеку нечего оспаривать у своих братьев, что мир принадлежит всем и люди становятся воистину людьми, когда сообща открывают его *баснословные* и все же совершенно реальные богатства. Человеческое общение – не игра с нулевой суммой, не жестокий выбор: либо я, либо он. Общение обогащает всех. В любовном прикосновении, в дружеском сотрудничестве – и, наверное, только благодаря им – люди способны открывать друг для друга полноту и радость жизни.

Сегодня патриотизм воспитывают установкой памятников и пропагандой «правильного» взгляда на историю, но подлинная любовь к родине проистекает как раз из открытости, как сказал бы Н. Ф. Федоров, родной в своей чуждости глубине времени и пространства. И если поиски русского духа еще имеют смысл, то искать его надо не в предписанной всем и, в сущности, придуманной «общей судьбе», а в

этой общей для всех открытости миру, в которой только и открывается мир.

Противоположная позиция слишком хорошо знакома по националистическим движениям современности – этим угрюмым детищам неисцелимо агрессивного западного модерна. Как раз в одно время с Арсеньевым В. В. Розанов, посещая Бессарабию, слушал рассказ местной помещицы о трудах археологического общества в Бухаресте, которое раскапывало римские могилы, а потом объявляло соотечественникам: «Мы – римляне, мы – Европа, и нисколько не славянство, не Восток». «Это – ошибочная тенденция, – утверждала собеседница Розанова, – потому что воспоминание не живое есть уже не воспоминание, а какое-то шевеление чужих гробов. Народу это непонятно и чуждо...» И сам Розанов из пребывания в тех местах вынес убеждение, что «ласковый и приветливый молдаванский народ, доверчивый, прямой и наивный, сам собою сливается с русским населением» и что между молдаванами и русскими «нет раздора и даже непонимания, а, напротив, есть полное интимное понимание, только без слов, как есть такое понимание между матерью и ребенком в люльке...»².

Скажу больше: такое прирожденное, безмолвное понимание допускает и разобщенность, и даже открытое противостояние и конфликты. Ну да «милые бранятся – только тешатся». Между тем бессознательное понимание меж-

² В. В. Розанов. Иная земля, иное небо. – Москва: Танаис, 1994. С. 586.

ду матерью и ребенком есть главная метафора социальности и стихии народной жизни на Востоке. Оно не может быть формализовано и потому неспособно оказать сколько-нибудь внятного сопротивления интеллигентскому просвещенчеству, весь смысл которого состоит в том, чтобы оправдать индивидуалистическую рефлексию и на этой почве разделять и сталкивать народы, классы, культуры.

Но вернемся к Арсеньеву. Элегическое настроение, вырастающее из непримиримого контраста между чувством причастности к вечности и сознанием человеческой бренности, неотступно преследовало его и в литературном творчестве и, конечно, в самой жизни. Чтобы пережить его, обязательно вслушиваться в «заветные преданья старины». Арсеньеву было достаточно прийти на заброшенное кладбище русских моряков или даже на то место, где два десятка лет тому назад он сам с трудом пробирался по девственной тайге, а теперь обнаружил пикник молодых людей, приехавших туда на автомобиле. «Таким пионерным экспедициям, как мои, пришел конец, – все с той же грустью заключает по этому поводу Арсеньев. – Век идеализма и романтики кончился навсегда».

Ностальгия Арсеньева – совершенно естественная и даже неизбежная спутница всех личных воспоминаний. Ведь в этих воспоминаниях нам дается только нечто безвозвратно ушедшее, навсегда потерянное. Побороть ностальгию можно, лишь дойдя до пределов личной памяти и открыв-

шись незапамятному. Поистине, где опасность, там спасение. Приняв до конца боль утраты, мы обретаем радость новой жизни. В памятниках забытого прошлого таится обещание великой будущности. На бескрайних просторах Евразии от черноморских степей до уссурийской тайги мы всюду видим только «следы вечности», «тени забытых предков», упраздняющих собственно человеческую историю, набрасывающих на дела и мысли людей покрывало чарующих сказок и легенд. В этих следах не только безвозвратно ушедшее прошлое, но и обещание неведомого нового.

Судьба человечества свершится тогда, когда с лица Земли будет стерто все преходящее, историческое и на нем проступит в его безмерном величии образ небесного бытия – всегда грядущего, а потому абсолютно реального. Пусть век географических открытий рано или поздно кончается. Век открытия небесного предназначения человека не кончается никогда. Человек, оставаясь самим собой, не может обойтись без «пионерных экспедиций», служащих делу его самопознания. Человек не может жить без стремления испытать себя и раскрыть тайну, которая есть он сам. Что-то непостижимое в нем, какая-то божья искра в его душе требует от него уйти от себя, превзойти себя, чтобы прийти к себе. Знаки вечности, составляющие подлинный ландшафт Евразии, показывают человеку путь в неисповедимую глубину его души.

Вопрос вопросов нашего времени в том и состоит, как опознать вечное и, следовательно, вечно иное в человеке в

эпоху уже явственно обозначившегося на горизонте истории совершенства технического господства человека над миром. Эта власть над миром – дьявольский соблазн, напомним – отнимает у человека самое ценное: возможность идти вперед и верить в будущее. В такое время остается надеяться на то, что люди, сделав машины своим идеальным подобием и избавив себя от необходимости всякого труда и даже творчества, захотят... быть людьми. Единственное достойное человека занятие есть усилие *быть собой*.

Оказывается, между опытом первопроходцев диких земель, открытием доисторических глубин жизни и опытом завершения истории, замещения природы техникой имеется внутренняя связь. Высшая, сверхисторическая диалектика человеческого бытия заключается в том, что, чем больше человек объективирует себя и подчиняет себе природу, тем меньше в его мире остается подлинно человеческого и тем настойчивее он ищет себя за пределами всего «слишком человеческого». Для опыта самопознания человек способен находить пищу всегда и всюду, в любых обстоятельствах и даже в каждое мгновение своей жизни. В одно время с экспедициями Арсеньева еще молодой тогда поэт Максимилиан Волошин, живя в пустыне Туркестана, выразил то же откровение, прямо обращаясь к небесам, ибо это откровение, как лучше других знают обитатели пустыни, намертво вписано в небесный узор:

А по ночам в лучистой дали
Распахивался небосклон.
Миры цвели и отцветали
На звездном дереве времен.

Евразия ценна тем, что предъявляет не доктрины и системы философии, а запечатленное в «памятниках непамятуемого», в необозримости мирового простора откровение самой жизни. В свете этого откровения культурные артефакты, все окружающие человека вещи втягиваются в могучий вихрь мирового духа, сливаясь с природной средой. Здесь культура и природа не подчинены отвлеченным идеям, но сходятся вместе и друг друга проникают в необозримом, хаотически текущем *мареве* мировой всеобщности, где жизнь уже неотличима от смерти, присутствие удостоверяет отсутствующее.

Нельзя не видеть, что Россия уже в силу своей географической величины и культурного разнообразия призвана с особенной настойчивостью напоминать об этой правде евразийского мира. Умом Россию не понять по той простой причине, что ее нельзя умом охватить и сделать «предметом рассмотрения». Верность своему призванию ставит Россию в оппозицию всем частным, провинциально-ограниченным цивилизациям, которые всегда утверждают в том или ином виде тождество понятий и вещей, должного и сущего и тем самым замыкают общество в болезненно-нарциссическом гуманизме.

Современный, претендующий на роль глобального центра Запад представляет качественно новое и, по сути, неоднозначное, переходное явление рациональности, поднявшейся над культурной спецификой, но не вышедшей за грань саморационализирующегося *ratio*. Он ставит вопрос о пределах своей рациональности, но стремится оправдать себя столь же многообещающим, сколь и бесплодным самоотстранением в вездесущем критицизме. Но критика в своем пределе должна вести к высшей искренности духа, каковая есть открытость не просто всему происходящему в мире, но самой открытости бытия. Для этого нужно и особое понимание, и несравненное мужество. В таком случае Россия имеет все основания претендовать на роль подлинно глобального мира. Ближайшим же прообразом последнего является общность Евразии, в своем роде тоже метацивилизационная. Сама видимая хаотичность, прерывность евразийской истории несет в себе зияние первоизданной цельности мира, побуждает искать сокровенные «ритмы» мировых процессов, укорененных в самой структуре мироздания. Именно Евразия вследствие своего размера и все того же богатства культурных укладов представляет с наибольшей очевидностью несотворенные, «небесные» истоки человеческой природы, благодаря которым человек способен открыть в себе и свою человечность, и свое человечество.

Нет нужды оговаривать, что в этом качестве Евразия выступает необходимым – и притом важнейшим – факто-

ром осуществления человечеством своего призвания. Изучение евразийского пространства открывает нам поле духовной битвы, определяющей судьбу человечества. Наука и техника движимы бессознательным желанием человека разорвать пути мирской суеты, но творческие дерзания духа, будучи опознанными и опредмеченными, служат духовной по-мраченности. Миллионы людей отправляются в туристические путешествия, охваченные смутным желанием открыть «небесные» глубины своей жизни, но слишком часто довольствуются фальсификациями этого великого открытия. Людям свойственно обманывать себя, увиливать от своего призвания именно там, где от них требуется беззаветная решимость быть верным правде жизни. Они склонны превращать историю в иллюстрацию своих вымыслов о себе. Они любят окружать себя подделками реальности, внушающими чувство комфорта и защищенности.

Чем же в таком случае оказывается история? Нечем иным, как свидетельством, или, по-другому, следом, отблеском духовного свершения. Это свершение превосходит все общеизвестное и общепонятное и потому заявляет о себе самым фактом своего отсутствия в любом самообразе человека. Оно требует аскетического самоограничения в творчестве, приучает видеть все там, где не видно ничего, и заставляет помнить, что все доброе и прекрасное в человеческой жизни рождается помимо человеческих планов и даже вопреки им.

Не господство над миром и себе подобными и не бессо-

держательно-абстрактное сосуществование, хотя бы и мирное, но *со*-открытие мира в обращенности к творческой силе жизни и взаимном проникновении актуальности и вечности – вот истинный гений Евразии, который заявляет о себе только в конкретности места и времени и потому оправдывает бесконечное богатство разнообразия мира. Как прообраз (не)единства или, если угодно, всеединства мира, Евразия не противостоит постисторической реальности Америки и Евросоюза, но дополняет ее и в конечном счете смыкается с ней в точке взаимной открытости всего сущего – в той точке, где каждое существование возводится к его неповторимому голосу. Так она соучаствует в несмолкаемом многоголосии Земли, которое несет в себе силу преобразования мира, восполнения всех вещей. Подлинное человечество может быть только плодом длительной и общей духовной работы, которая есть, помимо прочего, работа взаимного обогащения и дополнения Запада и Востока.

Глава первая

Геополитика пустоты

Евразийский разворот России

Евразийцы первого поколения называли свою программу «предчувствиями и свершениями». Корабль русской истории плывет медленно (отчего русские интеллигенты, как известно, страдают «нетерпением мысли»). Понадобилось почти сто лет, чтобы свершились, по крайней мере, предчувствия евразийцев. Сегодня Россия медленно, но неотвратимо разворачивается в сторону Азии. Это происходит не по чьей-то воле, а просто в силу объективного хода вещей. Интерес русской публики к Европе угасает на глазах. Обнаружилось, что за пределами дипломатического пустословия и кухонной перебранки русским просто не о чем разговаривать с европейцами. Не видно прежнего блеска в глазах русских туристов, все еще по привычке наезжающих в европейские города. К поездкам они теперь относятся по-деловому: приехали, отметились, купили – и домой. Их знакомство с европейской жизнью никак не отразилось на общественном сознании в России.

Украинский кризис стал моментом истины в самоопределении России. Пропась между Россией и Европой стала оче-

видной и для большинства – пугающе необъяснимой. Обнаружилось, что у так называемого «экспертного сообщества» нет никаких концепций и подходов, которые позволили бы выработать хотя бы самую примитивную стратегию действий России в новой ситуации. Оглядываясь назад, можно только удивляться тому, что давно назревавшие перемены в международном положении и самосознании России не привлекали к себе сколько-нибудь заметного внимания в российском обществе, если не считать нападков на евразийскую идею – естественных и ожидаемых – либералов-западников. Впрочем, по правде сказать, удивляться тут нечему: все действительно объективное непостижимо для субъективного ума и служит для него источником смутной тревоги и страхов. Человеку вообще свойственно меньше всего замечать как раз то, что составляет его самое глубинное естество, и это, наверное, относится также к целым народам. Европа потому и претендует на роль всемирного образца, что смогла выработать – единственная из всех мировых цивилизаций – последовательно критическое, в сущности, надкультурное самосознание. Насколько эта любовь к критике оберегает от лицемерия – другой вопрос. И еще более важный, тревожный вопрос: не означает ли ясность и натренированность критического взгляда на самом деле утраты чувства реального, слепоты как раз к тому, что является самым важным и существенным в человеческой жизни?

Россия, то ли зависшая между Западом и Востоком, то ли

обнимающая, вмещающая в себя весь мир, критического самосознания не выработала. У нас вместо критики печалование, насмешка, гласность, брань, бунт и гражданская война. А интеллигенция, к такому самосознанию стремящаяся, почему-то никак не может найти общий язык с собственным народом, остается инородным телом в собственной стране. Впрочем, и сама власть, которой по определению предписано отомобилизоваться и определить себя, установить некий единый правопорядок, тоже живет больше своими корпоративными интересами, упорно отделяет себя от того целого, что мы называем Россией, и... проваливается в пустоту безбрежно-аморфной страны.

Повторю уже не раз мной сказанное: русская история есть результат систематического непонимания образованной элитой общества основ русского уклада. Говорю об этом без иронии. Непонимание, наивность – великая и даже спасительная сила и в жизни, и в истории. Очень поучителен тут пример Америки – страны, по сути, постисторической, которая, не умея и не желая договариваться с миром, пребывая, так сказать, в неведении о мире, тем не менее, а может, как раз благодаря этому, стала мировым гегемоном. Не менее показательный пример – русская революция. В. Муравьев чувствовал себя «оскорбленным антиисторичностью» революционеров, а вот Ф. Степун уже в первый революционный год справедливо подметил, что сила большевиков заключалась как раз в том, что они ничего не желали знать о

действительной жизни. Теперь можно добавить, что КПСС подписала себе смертный приговор, когда по недоумию ее вождей взялась пропагандировать успехи «реального социализма».

Перед лицом и Запада, и Востока Россия бессознательно утверждает третий, асистемный путь миропознания. Она ищет свою правду по ту сторону всех ценностей культуры и постулатов разума, диалектических приемов и критических методов. Ее идейное оружие – искренность сердца, ее действительность – вечная утопия.

Проблема евразийского взгляда на современную Россию состоит именно в неспособности его сторонников подняться над злобой дня и сиюминутными интересами. Нынешние официальные доклады и дискуссии о перспективах Евразийского Союза убеждают в том, что наши властные и околовластные мужи попросту не представляют себе, о чем идет речь, и по разным, но всегда частным и случайным причинам ничего не хотят делать для сближения России с ее азиатскими соседями. Разговоры вертятся вокруг трюизмов географии, таможенных пошлин, валютных расчетов, в лучшем случае культурных стереотипов и мертворожденного «диалога религий». Столичные интеллектуалы, называющие себя евразийцами, Азию знают плохо и, в сущности, остаются интеллигентами европейской выделки.

Не лучше положение на Западе. Даже серьезные и симпатизирующие евразийству исследователи, вроде американ-

ского профессора К. Бекуита, который в своем последнем труде, посвященном «империям Шелкового пути», ратует за филиппики против западного модерна и мечтает о возрождении того, что он называет «Центральноазиатским культурным комплексом», не находят ничего лучше, чем посоветовать государствам Центральной Азии объединиться в «просвещенную, либеральную конфедерацию наподобие Европейского союза»³. Но объединенная Европа – наследница многовековой традиции гражданского права, критической мысли и гуманитарного знания, у нее есть четкие мировоззренческие установки. А на чем может стоять объединенная Евразия? Не дав ответа на этот вопрос, нельзя надеяться и на политическую консолидацию евразийского пространства. И европейский опыт здесь вряд ли пригодится.

Но если евразийская идея совершенно естественна для России, не означает ли это, что осмысление ее требует не выработанных в Европе методов предметного и рационального познания, а какого-то иного и даже противоположного по форме и целям познавательного метода – быть может, даже некоего «просветленного незнания»? Гуманитарная истина всегда относится к чему-то очевидному и возможному. Правда жизни есть нечто сокровенное и невозможное, ибо она свидетельствует о реальности, которая не может не быть именно потому, что она по всем правилам логики не может

³ Ch. Beckwith. *Empires of the Silk Road*. Princeton: Princeton University Press, 2009. P. 313.

быть. Такова правда России.

«Нам необходимо глубже и сокровеннее осознать двойной принцип нашего национального существования...»

До сих пор... мы чересчур ходили на учеников, стремящихся несуразными оправданиями смягчить гнев своего учителя»⁴.

Писано о России Федором Тютчевым еще в 1843 году. Под учителями русских великий поэт подразумевал, конечно, европейские авторитеты. Но примечательно, что приведенные слова Тютчева были написаны за границей. Там же, за границей, позднее возникло и евразийское движение. В самой России евразийство или не привлекало к себе внимания, или находилось под строгим запретом. Многим оно казалось чем-то экзотическим и чуждым, очередной интеллектуальной модой. Лет двадцать назад журналисты даже щеголяли выражением «евразийство парижского разлива»... Может быть, оттого многие и сторонятся евразийской идеи, что видят в ней еще одно поверхностное интеллигентское увлечение и тайное желание еще раз поклониться иностранным учителям – на сей раз, может быть, одновременно западным и восточным.

Грустно, но факт: со времен Тютчева положение не изменилось. Представители Европы и сегодня разговаривают с Россией как с «нерадивым учеником». Как всегда, они упрекают Россию в авторитарной природе русского полити-

⁴ Ф. Тютчев, Россия и Запад. Москва: Культурная революция, 2007. С. 54.

ческого режима и сопутствующих авторитаризму ущемлениях прав и свобод личности. А в ответ слышатся, как всегда, несуразные оправдания: с одной стороны, демократические институты мы вроде бы завели по всей форме, а с другой стороны, реальной демократии вроде бы нигде нет и быть не может. Вот и пойми этих русских...

Что же касается евразийских мотивов в русской мысли, то они, в сущности, так и не вышли из области смутных предчувствий. Евразийская тема рождена русской революцией, катастрофическим разломом в русских умах, в русском обществе и в русской истории. Такова романтическая утопия скифства, но таково же было и претендующее на научность заграничное евразийство, торопившееся предъявить «бесспорные истины» о России. Как детище революционной эпохи, евразийство не могло не быть захваченным мутным потоком, несшим Европу к тоталитарщине и всеобщей войне. Упование – за неимением других идеалов – на идеократию привело евразийское движение к быстрому и бесславному концу. Тоталитаризм проглотил евразийство, не разжевывая, ведь оно было для него, в сущности, или, точнее, в исторической потенции, инородным телом.

В этом пункте следовало бы задержаться и высказаться подробнее. Критики обвиняли основоположников евразийства в непонимании свободы личности, масштабов и трагизма этой свободы, ее значения для культурного творчества. Они упрекали евразийцев в желании «свести тяжелые зада-

чи действительной жизни к внешнему общественному строительству и даже простой организации, при жутком нечувствии трагической проблематики духовно-культурного творчества»⁵.

Обвинение по меньшей мере спорное, а в последней своей части и явно несправедливое. В нем отразились типично европейские страхи перед «желтой опасностью», ордами «бездуховных азиатов», которые вот-вот сметут христианские ценности Запада. Но надо признать, что евразийство первой волны, пытаясь найти определение «органической цельности» народной жизни, сформулировать «народный дух» на языке партийной программы, попало в общий для всех модернистских идеологий капкан догматического рационализма, который устанавливает жесткие, «единственно правильные» связи между понятиями и вещами. В этом отношении евразийство было не лучше и не хуже интернационализма ВКП или реакционного национализма Белого движения. Но упрек Флоровского имеет и более глубокий смысл. Он лежит в рамках традиционной для западной литературы антитезы европейского Просвещения и азиатского, характерного также для русского православия культа духовной «просветленности». Первое, как утверждал еще Кант, воспитывает морально зрелого и ответственного гражданина. Второе, по понятиям европейского гуманизма, оставляет личность в состоянии инфантильной и, по сути, асоциальной и даже ан-

⁵ Г. Флоровский. Из прошлого русской мысли. Москва: Аграф, 1998. С. 323.

тисоциальной слитности с миром, обрекая ее на подавленность, агрессию и вездесущее, неисправимое лукавство⁶, когда «люди врут без пользы, цели и смысла» (отзыв В. Бибикина о русских нравах, прямо отсылающий к их гипотетическим азиатским корням). С этой точки зрения азиаты могут иметь только насквозь коррумпированное государство.

Историческому евразийству, как и предшествовавшим ему попыткам создать собственно русское мировоззрение, действительно свойственно эклектическое смешение азиатского «всеединства» и европейской аналитической рациональности. Неудивительно, что его программа, подобно наследию тех же славянофилов, осталась собранием разрозненных наблюдений и интуиций, часто интересных и глубоких, но по-настоящему не оцененных и даже едва ли понятых. До сих пор в России ограничиваются описаниями, призывами, нравоучениями, а часто откровенными фантазиями. Нельзя сказать, что нет движения вперед. Сибирскими учеными – философами, археологами, этнографами – описаны основные факты, определяющие историко-культурную общность Евразии⁷. Однако фундаментальные исследования малочисленны, а те, что имеются, почти все изданы за рубе-

⁶ J. Kristeva. *Crisis of the European Subject*. New York: Other Press, 2000, P. 149. Кристева прямо называет духовный опыт православных исихастов нисхождением в ад, что странным образом совпадает с известной максимой старца Силуана: «Держи ум в аду и не отчаивайся».

⁷ См. *Евразийский мир: ценности, константы, самоорганизация*. Под ред. Ю. В. Попкова. Новосибирск: Параллель, 2010.

жом⁸. Вошло ли в обиход отечественной науки оригинальное понятие «месторазвития» у евразийцев? Кого-нибудь интересуется предложенное евразийцами различие между демократией и демотией? Кто-нибудь попытался определить значение для истории и теории культуры тезиса Николая Трубецкого о неразрывном единстве власти, религии и быта у кочевых народов Евразии и в Московской Руси? По-прежнему евразийство остается только заявкой на будущие открытия или, как выразился один его ранний критик, «настроением, желающим быть философией». По-прежнему сильно желание «оправдаться перед европейскими учителями», даже отвергая универсалистские претензии Европы.

Тот же Л. Гумилев потратил немало времени и сил, чтобы доказать, что у Евразии была не менее богатая история, чем у Европы, и были там почти такие же, как в Европе, философы. Но надо бы внимательнее посмотреть, какая история могла быть в Евразии и каких философов она могла вырастить.

Конечно, исследования Евразии наталкиваются на немалые трудности объективного свойства. Они требуют тесной координации усилий ученых очень разных специализаций: историков, археологов, этнографов, философов, экономи-

⁸ С историей евразийства русскому читателю приходится знакомиться по переводу книги французской исследовательницы М. Ларюель, почти запрограммированно тенденциозной. См. Марлен Ларюель. Идеология русского евразийства, или Мысли о величии империи. Москва: Наталис, 2004. Во французском оригинале подзаголовок книги выглядит немного иначе: «Как мыслить империю».

стов, политологов, религиоведов. Но главная трудность в другом: эти исследования требуют нового взгляда на человеческую историю. Цель данного очерка как раз и состоит в том, чтобы открыть новые перспективы изучения евразийского мира. Его неполнота неизбежна и слишком очевидна. Самая существенная лакуна – отсутствие анализа исламского фактора и природы индийской цивилизации. Но автор предпочел сосредоточиться на аспектах евразийского мира, относящихся к области его профессиональных интересов, в надежде, что указанный недостаток будет со временем исправлен компетентными исследователями.

Константы Евразии

Не умаляя достижений ученых, посвятивших себя изучению Евразии в прошлом, я намерен предложить собственное видение исторических, философских и культурных основ евразийской общности. Если Евразия представляет собой целостный регион, то должны существовать и некие постоянные элементы ее историко-культурного бытования. В евразийском движении с самого момента его возникновения не прекращаются дискуссии о константах евразийского мира. Таковыми могут выступать особенности рельефа, климата и другие факты физической географии, таинственные биокосмические ритмы, заменяющие историю, или, наконец, различные факторы политики и общественной жизни.

ни.

Даже самое беглое знакомство с евразийским миром позволяет заключить: законы его организации и развития кардинально отличаются от принципов, обуславливающих единство европейской ойкумены. Географически Евразия есть прежде всего большое пространство, великий простор, во всех отношениях представляющий прямую противоположность Европе, этому своеобразному мысу или «носу» Евразии, сующемуся в дела всего мира, подставляющему себя всем его ветрам – и отстраняющемуся от них, методично и упорно обустроивающему свое внутреннее пространство, выстраивающему свою идентичность. Европейское пространство – относительно замкнутое, хорошо артикулированное, воспитывающее чувство четкой, пластически законченной формы. Такие корифеи современной европейской мысли, как Ж. Деррида, Ж.-Л. Нанси, настаивают на том, что Европа обладает всемирными притязаниями именно в силу своей готовности вместить всякое видение мира, постоянному поиску в себе «иного начала» (тема, заданная Хайдеггером), что и обуславливает ее... историко-культурную уникальность. Речь идет о тех принципах «критического мышления», которые позволяют отделить истину от культурных традиций. Может ли общество существовать вне определенной культурной среды? Предположение по меньшей мере сомнительное. Но здесь есть еще и чисто теоретическая трудность: каким образом поиск универалистской инаково-

сти согласуется с требованием самоидентичности познающего, изначально заложенным в европейском *ratio*? И насколько в таком случае этот поиск свободен от интеллектуального лицемерия, которое, возможно, и является подлинной причиной западного нигилизма? Но ясно и то, что исторически указанный поиск – серьезный или игровой – есть единственный способ избежать срыва в тоталитаризм – антимир всеобщей самоидентичности.

Если Европа – это какой-то самоотрицательный, «кромешный» мир вне и помимо всех миров, то Евразия есть скорее мир в мире, все в себя вмещающий и в пределе скрывающийся в самом себе: актуальность отсутствующего, *не-сущее*, все в себе несущее. Соответственно, о Евразии нельзя говорить в выработанных Европой понятиях соответствия мысли и бытия, национальной идентичности, исторических формаций, общественности и ее институтов и т. п. Скажем больше: таинственные «ритмы Евразии» невозможно выявить инструментарием европейских общественных наук – этнографии, археологии, даже истории и социологии. В этих ритмах проявляются какие-то неизвестные европейской мысли глубины человеческой природы, здесь представлена какая-то особенная «антропологическая матрица». Недаром Л. Гумилев в поисках объяснения этих ритмов в конце концов обратился к астрофизике. Русский антрополог М. Михалев предложил недавно считать основой евразийского пространства так называемые буферные зоны,

которые кажутся пустынной периферией цивилизованного мира, но в действительности являются основой и средоточием «естественной истории» человечества, местом смычки природного и духовного миров. Примерами таких мест в книге Михалева служат Памир и Алтай, но этот список легко расширить⁹. Речь идет, в сущности, о единении природного и духовного, представленном в любом святом месте, в самой идее сущностной святости пространства. Такой взгляд принят и в данной работе. Но надо еще посмотреть, представляет ли он, равно как и теория биокосмических ритмов, действительную альтернативу сциентизму западного модерна, против которого так энергично борются евразийцы. И в любом случае нет необходимости сводить существо евразийского мира к «буферным» зонам. Последние в конечном счете указывают на значение опыта предела, граничности существования как условия духовного просветления. Следует задуматься о всеобъемлющей концепции евразийского мировоззрения, которая будет обращена ко всем жителям планеты и охватывать все измерения их жизни.

Как бы там ни было, любой разговор о Евразии в европейских категориях сразу же породит столько коллизий и недоумений, что, по правде сказать, его лучше не заводить вовсе. Такой разговор опасен прежде всего политически по той простой причине, что мы плохо представляем, о чем

⁹ М. Mikhalev. *Outuo People. Bufferlands and Their Weltanschauung*. Beijing, 2014.

говорим. Корни евразийского единства уходят в недоступные формализации, непроницаемые для рефлексии глубины жизненного опыта, где глубинная общительность душ является нормой, но эта норма не ограничивает индивидуального самосознания и, следовательно, не исключает розни между отдельными людьми и человеческими коллективами. Да, повсюду в Евразии жизнь регулируется неписанным законом гостеприимства и, говоря шире, любезного, *обходительного* поведения, предполагающего душевное и даже *за-душевное* общение без слов. Но та же обходительность, невозможность открытого столкновения индивидов оставляла полный простор для субъективных оценок и стратегий поведения. В результате единство евразийского мира никогда не отменяло соперничества и ожесточенных войн между населявшими это пространство народами и даже внутри самих народов. Эти столкновения проистекали из сознания не столько собственной исключительности, сколько органического единства человеческих коллективов и их природной среды. Иными словами, народы Евразии воевали не за свою абстрактную идентичность, а за свой традиционный и, по сути, единственный возможный для них, свой *кровный* уклад жизни, свою родную *землю*. Этнический национализм – явление в Евразии сравнительно позднее и поверхностное, принесенное европейски образованной интеллигенцией. Западные политики, пытающиеся перековать евразийский мир по образцу европейских национальных государств, не веда-

ют (или слишком хорошо знают), что творят. Распад СССР со всей очевидностью показал, что этнический сепаратизм, представляющий сегодня наибольшую опасность для многонациональных государств вроде России или Китая, не решает никаких политических, экономических и общественных проблем – наоборот, только резко обостряет их и порождает *failed states*, «несостоятельные государства». Попытки наспех сколотить национальную идентичность из заветных «преданий старины», а то и вовсе без всяких преданий, по чистому произволу власти, выглядят, как правило, анекдотически. Почему так происходит? Потому что в условиях Евразии всякое движение, претендующее на утверждение формального единства, разделяет и все слабости такой претензии в масштабах евразийского мира.

Одним словом, страны Евразии не могут быть ни вместе, ни врозь. Всестороннее осмысление этого факта и есть подлинное задание евразийского мировоззрения. Для начала следует сделать один простой шаг – по примеру Европы признать как данность существующие государственные границы. Ибо Евразия, как по-своему Евросоюз, есть надэтническая и метацивилизационная общность. Нужно хорошо помнить и понимать, что евразийская общность – реальность иного порядка, нежели национальная политика, государственный суверенитет или даже хозяйственно-культурный тип.

Вот первая истина евразийского простора: Евразия – пу-

стыня, все вмещающая и ничего не удерживающая, не имеющая самообраза, целиком раскрытая миру, как бы опрокинутая в мир и потому не переводящая актуальные события в идеологические дискурсы, чуждая нарциссического гуманизма западного образца. В этом заключается как жизненность евразийского мировидения, так и его фундаментальная слабость перед Западом. Роль евразийского простора в истории иная и в своем роде чисто практическая, функциональная: он позволял и культурным артефактам, и идеям, и целым народам с легкостью видоизменяться, перемещаться во всех направлениях, то враждуя, то сотрудничая, но в любом случае свободно общаясь и перемешиваясь. Эта ситуация практически неограниченной свободы общения и открытости совершенно естественна для пустынного пространства. Именно она сформировала русский характер и сделала Россию евразийской державой. Кн. Эспер Ухтомский очень точно описал природу русской экспансии в Азии в своей брошюре «К событиям в Китае», когда отметил, что русские первопроходцы в Сибири «на каждом шагу открывали не новый мир, но зачастую с детства знакомый инородческий люд, с которым вовсе не трудно было – смотря по обстоятельствам – сражаться или ладить... К их дорожному или сторожевому костру по ночам без робости и отчуждения приближалась мало чем от них отличавшаяся фигура инородца. У общего котла и ему очищалось место, в общей незатейливой беседе и его голос получал иногда решающее

значение...»¹⁰.

Подлинной основой русского мира помимо имперского *Pax Russica* и отчасти даже в оппозиции к нему стала эта естественная готовность признать за каждым человеком право не просто на формальные гражданские права, но на полноту бытийных возможностей жизни, что на самом деле и делает личность подлинно единственной и достойной уважения. Это готовность русского увидеть родного в инородце, что означает ведь (учитывая родство слова «иное» итальянскому *uno*, немецкому *ein* и т. д.) «едиnorodный», есть дело любви к ближнему и веры в право каждого на счастье.

В конечном счете Евразия – пространство не соприсутствия отдельных вещей, а совместности, общительности событий, где все только *предвещает иное* и нет ничего законченного. Это вселенский проходной двор, в котором гуляют все сквозняки мира. Но как раз поэтому есть все основания утверждать, что Евразия – более чем какой-либо другой регион земного шара – способствовала формированию идеала единого человечества и его истории. Общность евразийского мира относится к самоочевидным и спонтанным, наиболее фундаментальным импульсам жизненного опыта, засвидетельствованным петроглифами и писаницами, культом пространства в его бесчисленных вариациях, масками, являющимися образ родового бытия, звериным стилем в декоре

¹⁰ Э. Ухтомский. К событиям в Китае. Москва: Либроком, 2011 (репринт издания 1900 г.). С. 79–80.

и проч. В этих формах культуры имеется и собственно бытийное, докультурное дно: они выражают приятие и сознание, равнозначное сверхсознанию, первоизданной мощи жизни, свободной игры творческих сил бытия, когда все может быть всем и, следовательно, есть только ничто, дающее всему быть.

Историки, как все интеллектуалы, обычно осмысляют историю в масштабе индивидуальных жизней и убеждений. Их пониманию с трудом поддаются большие, неохватываемые субъективным умом величины истории, ее вечно живые силы, такие как душа и судьба народов или цивилизаций. Но Евразия превосходит даже этот, еще доступный романтическому мирознанию уровень. Она имеет отношение к реальности еще более глубокой и величественной – к неким метаисторическим, всегда скрытым от субъективного взгляда условиям самого появления истории, к бездне хаоса, шевелящегося под коркой «уснувших дум». Этот субстрат азиатского бытия аполитичен и даже асоциален, он не вмещается в прокрустово ложе идеологий. Его «смиренная нагота» не имеет узнаваемого образа. «Тайному свету» (Ф. Тютчев) этой простоты *предназначено* облекаться в одежды истории подобно тому, как переливаются яркими цветами костюмы персонажей азиатского театра теней, и других свидетельств его присутствия нет. Но история остается в Евразии именно покровом до— и метаисторического. Неизъясним этот спор истории с хаосом на евразийских просторах, и некому раз-

решить его. Но, только обратив внимание на метаисторическую глубину истории, мы сможем преодолеть догматизм того, что я называю избыточной рациональностью, выстраивающей жесткие соответствия понятий и вещей и замыкающей мир в нарциссизме модернистского гуманизма.

Евразийское мирочувствие – строго говоря, едва ли понимание – превосходит логическую последовательность. Основа основ евразийских культур – разрыв между внутренним и внешним, из чего вытекает культ тайны, таинственной личности учителя и таинственных совпадений разных планов бытия. В них мистическая глубина опыта непосредственно изливается в орнаментальность культурного быта, и все существует в меру своего *самоотличия*. Иначе и быть не может там, где реальность понимается как событие, превращение, чистая временность, бесконечно отличающиеся от самих себя. А знание иной, внутренней, противоположной природным процессам реальности не может не быть тайным. Оно есть мудрость как знание *не-мыслимой*, подлинно чудесной смычки природных процессов и духовного движения вспять – к истоку всего происходящего.

Мудрость не терпит ничего броского, вызывающего, субъективного. Так же, как эта мудрость, однообразен, аморфен, хотя не лишен стихийного изящества линий, пустынный ландшафт глубинных районов Евразии. Стерты, невыразительны, не удерживаются в памяти лица его обитателей – при всей их природной жизненности. Для ориентации в фи-

зическом, общественном или духовном пространстве, даже для самоопределения народов повсюду универсальной схемой служит простейшая данность мирового пространства: четыре стороны света и центр. Личность и ее природная среда нераздельны. Но это значит, что все «слишком человеческое» в человеке несоразмерно евразийскому простору. Последний предьявляет живым лишь отчужденные следы, молчащие руины незапамятного прошлого. То ли оттого, что сухая земля и сухой воздух Евразии, не слишком благоприятствуя процветанию актуальной жизни, на удивление бережно хранят памятники далекого прошлого, то ли оттого, что в этом пространстве разлито какое-то патетическое безмолвие и духовному слуху всюду слышится немой зов высших сил, евразийская пустынность с особенной остротой заставляет ощутить реальность отдаленного и забытого. Так в потоке чистой воды особенно ясно и четко видно его пребывающее в недостижимой глубине дно. Правда Евразии доступна уму нетренированному и искушенному, но подлинно покойному, доверчиво открывшемуся миру.

Истинная стихия Евразии – забвение, которое, конечно, не имеет ничего общего с беспамятством или бесчувствием. Напротив, оно равнозначно внесубъективной и оттого особенно ясной и глубокой чуткости духа и пробуждает способность к теофании в ее исконном смысле: как видения запредельного в его близости. История Евразии с ее калейдоскопической сменой племен, нередко даже безымянных,

развертывается перед нами как нескончаемый сон, который проносится в одно мгновение, и эта особенность психологии сновидения очень многое объясняет в традициях мысли и культуры Востока: вечность снов равнозначна мгновению пробуждения. Эфемерность «реальной» истории Евразии органично дополняется или, лучше сказать, удостоверяется богатством легенд, преданий, фантазий, наполняющих евразийскую «пустыню»: родина древнейшей церкви, земля Гога и Магога, царство пресвитера Иоанна, край пророков, мессий и святых всех вер, Никанское царство с горой из чистого золота, страна Белого царя и Беловодье, сад Эдемский и Шамбала – вот лишь немногие, сравнительно поздние сюжеты из великого множества сказаний и упований, рожденных землей Евразии. Эти сказы и предания не просто приправа к истории, но важнейший способ свидетельствования о реальности евразийского мира. Ибо стихия забвения возвращает к жизни или, если угодно, возвращает нам жизнь в ее непостижимом многообразии и потому превосходит все фантазии. Действительность и фантастика, природное и человеческое в Евразии до странности нераздельны. Их единство взывает не к исторической почве, а к сокровенной прапочве (прав был Тютчев, призывая к «более сокровенному осознанию» России), не к данности знания, а к заданности изначальной интуиции бытия. И эта заданность по определению совпадает с непосредственным переживанием жизни, чистой актуальностью опыта.

Единство Евразии запредельно исторической предметности и превосходит любую культурную идентичность. Оно требует, по сути, метацивилизационного подхода, что, конечно, не лишает Евразию особой – и притом чрезвычайно устойчивой – системности. Те же степные империи отличаются не только очевидной преемственностью с доисторическими культурами этого ареала, но и целым рядом общих черт, переходящих от одного эфемерного государственного образования к другому. В своих глубинных основаниях и одновременно в своем актуальном историческом бытии Евразия – очень стабильный регион, даже если он не представляет единой и четко оформленной цивилизации. Она и Европе дана как ее прапочва, ведь Европа эпохи варварских нашествий была частью Евразии. В более поздние времена евразийское начало Европы живет в романтических видениях «незапамятной древности», первозданной мощи жизни, скрытой в глубинах опыта, но не исчезнувшей.

Чтобы понять Евразию, требуется, повторим еще раз, совсем особенная, превосходящая все исторические горизонты перспектива и новая, еще неизвестная европейской антропологии система понятий. Ее истоки следует искать в двух изначально заданных логических – а в историческом плане метацивилизационных – возможностях духовного самопознания. Первая представлена отождествлением сознания с его предметным содержанием, второе – с самим пределом опыта, что делает реальность вездесущим превраще-

нием, а сознание – неисчерпаемой действительностью. Первая возможность стала выбором Запада, вторая получила развитие в духовных традициях Востока. В этом отношении евразийский мир представляет собой самый смелый и сильный вызов европейскому мировоззрению. Но, пожалуй, самое интересное состоит в том, что, как мы увидим ниже, евразийская идея в известном смысле не отрицает европейское наследие, а, скорее, дополняет его и даже, можно сказать, придает ему подлинную основательность.

У Евразии есть общий субстрат – безымянные культуры эпохи неолита и бронзы, а в более позднее время – великие степные империи или просто сообщества давно исчезнувших или неузнаваемо изменившихся народов. Прошлое Евразии, по сути, археологично, и это заставляет по-новому взглянуть на проблему смычки, сопряжения археологии и истории. Первое не может сойтись со вторым каким-либо формально-рациональным способом. Встреча того и другого выявляет некий неустранимый разрыв, зазор в опыте, какую-то травму сознания, которая заполняется горячкой мифотворчества, образами и сюжетами столь же случайными, произвольными, сколь и притязающими на нормативность. Мифология указывает на то, что значимо отсутствует во всех самообразах человека, выявляет границы человеческой истории и по той же причине делает возможным историческое время. Хотя евразийский миф, переходя в историю, может мутировать в идеологию, в конечном счете он утвержда-

ет неустранимость простейшего факта самой жизни: ее вечно отсутствующей и непреходящей актуальности. Еще раз: в Евразии нет ничего реальнее мифа.

Итак, Евразия – это прежде всего большое пространство, которое вмещает, пропускает через себя всякий человеческий материал – и не удерживает его. С незапамятной древности десятки, если не сотни, народов промчались по его бескрайним степям и канули в Лету, оставив после себя невнятные, почти неотличимые от творений самой природы следы своей жизни. Для евразийского «культурного комплекса» это не случайность. Здесь кроется его подлинное основание.

У большого пространства свои законы и даже своя стихийная диалектика. Его необъятная разомкнутость и всеместимость с какой-то сверхлогической, подлинно бытийной предопределенностью оборачиваются предельно замкнутым, чисто внутренним пространством «глухого угла», пещеры, затвора, «сокровенной клетки сердца». Инобытие, инаковость, сознание заброшенности в чистой, анонимной вещественности есть сама его природа. Точно так же предельное эмоциональное напряжение пустынножизни в затворе срывается в безмятежный покой и само питается им. Этот вечный круговорот инобытности бытия превосходит все личное и социальное, всякое гуманитарное знание и все «слишком человеческое», не допускает самонаблюдения и индивидуальной рефлексии и потому не дает развить-

ся психологизму и натурализму в культуре.

Отрицание оппозиции разума и материи, духа и тела, субъекта и объекта не имеет ничего общего с примитивизмом и дикостью. Такая позиция на самом деле есть подлинное условие духовного бодрствования. Она направляет внимание к тому, что можно назвать «живым телом» или «телесным сознанием», каковое и составляет подлинное содержание чистого опыта, действительный субстрат личной идентичности, и это условие всякого существования, жизненность всякой жизни есть как раз то, что отсутствует в предметности нашего знания и опыта. Понятие «живого тела» здесь отчасти соответствует принятому в феноменологии после М. Мерло-Понти выражению «переживаемое тело» (*corps vécu*), но кажется предпочтительным вследствие его активной и творческой природы. Речь идет о реальности, которая опознается только интуитивно, непосредственным образом и скрытно предопределяет наше восприятие пространства и времени, наш образ мира. Поскольку в ней нет ничего сущностного или идеального, в восточной мысли она соотносится с пустотой чистого зеркала, которое в отличие от «зеркала разума» в западной традиции служит выявлению не содержания мышления, а мира в его исконном состоянии – как динамической, бесформенно-пустотной и потому как бы сферической цельности несотворенного, самодостаточного, текучего и непреходящего тела жизни. Знание этого сокровенного условия всякого опыта или, говоря точ-

нее, неопределимого зазора, символической дистанции между миром вещей и бытием (т. е. пустотно-текучим присутствием живого тела) составляет подлинную мудрость в духовных традициях Востока.

Примечательно, что в центре Евразии и, осмелюсь сказать, в сердце ее живого тела лежит пустыня. Эта пустыня окружена гигантским поясом степей подобно тому, как в живом теле его костная основа объята мягкой плотью тканей. Но природа живого, одухотворенного тела – не анатомия, а сама открытость миру. Евразия есть мир открытый... миру или, точнее сказать, встреча открытости сознания с открытостью бытия, встреча двух зияющих бездн. В ней все вмещает в себя другое и в другое вмещается. Пустота должна опустошить себя и стать... подлинной пустотой, неотличимой от великой полноты мироздания. Она вмещает в себя великое разнообразие географических зон: степных, равнинных, лесных, горных. Не претендуя на роль материального центра Евразии, она дает двум великим цивилизациям евразийского мира – дальневосточной и русской – статус периферийных и тем самым открывает пути устранения оппозиции центра и периферии и формирования евразийской общности на основе смирения, *само*-оставления, этой подлинной основы всех религий. Но она сохраняет за собой значение прочного стержня духовной иерархии: чем «пустынее» местность, тем более высокое положение она занимает (в горах эта истина представлена со всей очевидностью).

Концентрическая конфигурация евразийского пространства обуславливает и совершенно особенную иерархию присутствующих ему социокультурных форм. По всей Евразии от Средней Азии до Дальнего Востока пустота срединности есть универсальное условие человеческой социальности. Повсюду пустота выступает как фокус интерьера и подлинный символ мироздания, обозначает присутствие Неба в глубине человеческой жизни, будь то *чохана* у жителей Памира, центральное отверстие в монгольской юрте, «небесный колодец» в китайский усадьбе или квадратное отверстие в крыше буддийских монастырей в Тибете. Такая же организация пространства в Китае характерна и для целых деревень, и для классических садов (где пустой центр соотносится, подобно «небесному колодцу», с водной стихией), и даже для организации городского пространства¹¹. Вспомним, наконец, пространство восточноазиатской школы: оно имеет форму буквы «П», где во главе восседает учитель, а по сторонам – ученики, сидящие лицом друг к другу. Так создается интерактивное пространство общительности, которое составляет подлинную сердцевину школьной практики.

Пустыня, вообще говоря, есть место духовного подвижничества, освобожденности от плена материального мира, а равно умозрительных понятий как раз там, где есть только чистая имманентность материи. Клины клином вышибают не

¹¹ См. Владимир Малявин. Цветы в тумане: взгляды в Азию. Москва, 2013. С. 316; М. Михалев, ук. соч., С. 77.

только на лесоповале, но и в духовной жизни. Мир вещей побеждается не идеями, а самой вещественностью мира. Если в Европе пустыня и пустынножителство находились на периферии цивилизованного мира или сосредотачивались в изолированном пространстве монастырей (что и создавало возможность для корреляции мысли и материи, управляемой таинством «логико-грамматического параллелизма»), то в Евразии пустыня и ее откровения составляют подлинный центр ойкумены. Примечательно, что скит и старчество, столь важные для православной традиции, знаменуют перемещение пустыни в пространство социума. Аналогичным образом Иерусалим в библейской истории не столько противостоит пустыне, сколько пребывает в ее тени. Оба этих примера принадлежат, несомненно, евразийскому культурному пространству. Но, пожалуй, самое убедительное подтверждение божественной природы вечно бытия дается в столь важном для евразийского мирознания мотиве спонтанного проявления знаков духовной силы на лице Земли – все эти «самопроявившиеся» образы богов, священные письмена, символы и целые канонические сочинения. Жизнь в евразийском мире есть чудо: возвращение вечносущего, но извечно забываемого индивидуальным сознанием. Еще и сегодня на евразийских просторах там и сям внезапно открываются вроде бы давно исчезнувшие и стершиеся лики богов, порой даже гигантские статуи Будды (гора Мэншань близ г. Тайюань в Китае). Руины давно заброшенных селе-

ний на самом деле свидетельствуют о преемствовании духа в потоке времени и в этом смысле служат импульсом не только для элегического настроения, но и для творческого воображения. Еще лучше тому же служит странная на европейский взгляд слитность природных и культурных форм в евразийском ландшафте.

В Евразии свято место как таковое, т. е. все вмещающее, и сама Земля в ее неисчерпаемом разнообразии и немолкнущем многоголосии есть не что иное, как прообраз божественной мудрости.

Случайное и случайно уцелевшее собрание рукописей в захолустном Дуньхуане на краю великой пустыни и немногие, столь же случайно сохранившиеся памятники местного изобразительного искусства свидетельствуют об интенсивной и даже, пожалуй, не имевшей себе равных по интенсивности во всем средневековом мире духовной жизни в этом пустынном краю. Только в пустыне могла расцвести эта жизнь, целиком ориентированная на духовное просветление, т. е. познание реальности, предшествующей опыту и знанию и значимо отсутствующей в них. Только пустота пустыни дает быть великому изобилию и силе жизни прежде и превыше ее материальных форм. Изобилие жизни воспитывает равнодушие к ее материальным следам и исторической памяти, ко всякой избирательности в образе и обстоятельствах существования. Здесь всякий опыт может служить источником духовной школы, всякое дело может стать искус-

ством, а исчезновение этих школ и искусств не является действительной утратой, ибо не отменяет уверенности в появлении новых, ведь правда разлита в самой разнообразии мира, а мудрость и мастерство так же неисчерпаемы, как сама жизнь. Может быть, поэтому в Евразии не было институтов консервации памятников культуры, не говоря уже о типично европейской одержимости «оригинальностью» и «подлинностью» культурных артефактов. В евразийской перспективе все свидетельства истины, даже канонические тексты, обнаруживаются случайно, спонтанно проявляются; в ней жизнь наполнена восхитительным ожиданием невообразимых событий.

Кто скажет, что пустынный человек – личность менее зрелая и стойкая, чем поборник кантовского просвещенчества? Просто просветленность духа – плод долгого духовного пути и рефлексии, обращенной не на себя, а на преодоление себя и, следовательно, на свое отношение к миру. Это свойство умудренной и нравственно-взыскательной души, пережившей «превосхождение ума» и полностью открывшейся бытию, преисполненной любви к миру, если понимать любовь как бдение согласно изречению Сведенборга: «Любовь никогда не спит». Мир расцветает в пустоте любящего, в уединении бдящего сердца, которое сотворило, *co-*зидило себя тем, что опустошилось, разделалось с собой и в неуловимый миг самоотсутствия предоставило всему свободу быть. Да, мир всем обязан вечноотсутствующему подвигу самоостав-

ления...

Просветление возвращает к неизбывному постоянству, великой обыденности жизни. Оттого подвижничество пустытника есть, собственно, культивирование неподвижности как архетипического жеста, символа, или, говоря языком восточных традиций, «материнской формы» всех движений: сидячая медитация в буддизме, столпничество в восточном христианстве. Оттого же в Евразии мистические тайны духа, «небесное откровение» – часть быта и тем более политики. Такова, повторим, реальность живого тела, предел одухотворенной чувствительности, т. е. дух, наполнивший собой мир и обращающий все «слишком человеческое» в мертвые следы духовного преображения. Евразия просто не может не быть миром забытых культур и развалин давно опустевших городов.

Жить духовной чувствительностью – значит жить творческими метаморфозами мира, быть сопричастным своей инаковости и непрерывному обновлению бытия. Евразийцы и не подозревали, как они были правы, когда отдавались своим «предчувствиям свершения», ибо евразийское дело требует жить именно предчувствием – предвосхищением грядущего, опознанием *родной чуждости*, метанойей, все предвещающей именно в силу ее абсолютной естественности. Это дело есть именно предприятие мира, а кто живет предвосхищением всего сущего, обеспечит себе безопасность и покой. Но это покой необычайно интенсивно проживаемой жизни.

Более всего евразийскому мировоззрению соответствует та мучительная и радостная устремленность человека к небу, когда, по слову поэта,

Кричит душа, изнемогает плоть,
Рождая орган для шестого чувства.

И это не тяга к аномалии, не искушение экстравагантности, а подлинно царственный «средний путь» по ту сторону или, лучше сказать, прежде оппозиции активного делателя и пассивной материи, своего и чужого, метаморфозы и постоянства.

Внимательный взгляд позволяет обнаружить на удивление полное и точное соответствие между географической и культурной конфигурациями евразийского мира. Всеместительная пустота мирового круговорота (не) возвращения бытия к себе или, можно сказать, абсолютного события как вселенской событийности есть реальность одновременно человеческая и природная, микро— и макрокосмическая. И в тантрической традиции, и в древнекитайском даосизме мы встречаем сходные представления о реальности как «несотворенном бескрайнем просторе»; это чистое пространство составляет природу всех живых существ и самого сознания, которое в этом качестве не имеет количественных характеристик, а представляет собой чистую текучесть без начала и конца. Аналогичным образом реальное время существует

«до всякого времени». Оно есть всевременность мгновения, лишённого длительности.

Отсюда следует, что подлинное пространство есть отсутствующее, но всеместительное средоточие всего сущего, одновременно мировая среда и вездесущая точка мировой центрированности. В ней нет ни тождества, ни различия чего бы то ни было, в его свете образы движения и покоя в равной мере условны. Недаром в восточной литературе романы о паломничестве или путешествии на Небо с течением времени приобретают откровенно фантазмагорический характер, ведь подлинное странствие свершается внутри подвижника и доступно только символическому обозначению.

Пространство евразийского мира, одновременно природное и экзистенциальное, есть событие, функциональность всех функций, действенность всех действий, в котором сходятся действие и реакция, причины и следствия, предвосхищение и воспоминание. Его нужно мыслить по образу сферы или двойной спирали, где всякое явление предполагает сокрытие и каждому внешнему движению соответствует внутреннее, сокровенное противодвижение.

Каким же образом пустыня и ее духовные плоды входят в плоть культуры и общественной жизни? В силу особенного внутреннего динамизма, присущего пустынноческому бытию. Как уже говорилось, пустыня по самой своей природе не может не опустошаться, отсутствовать в себе и, следовательно, превосходить себя в собственной имманентности.

Она не может не оборачиваться собственной противоположностью, оставаясь сама собой.

Пустыня *грезит миром*. Трансцендентность пустынночества сущностно имманентна: жить пустынно – значит просто *оставлять* себя, предоставляя себе свободу быть, и тем самым... возвращаться к первоистоку, к высшей подлинности существования. Пустынное пространство Евразии не имеет образа или формы именно потому, что постоянно ускользает от самого себя, обращается в свое инобытие и оставляет после себя, как свет отбрасывает тень, необозримый сонм образов, океан миражей. Его бог – это «все, чем богат мир», абсолютная единичность, «таковость» каждой вещи, каковая вовсе не тождественна ее предметным характеристикам, но составляет скорее невещественный предел существования, внутренний импульс бытийных метаморфоз. Вот почему образы в восточном искусстве всегда стилизованы и так часто экспрессивны до гротеска, каковой, однако, не имеет отношения к юмору и комизму, речь ведь о чем-то совершенно серьезном – о способе бытийствования всего сущего. Эти образы начинены взрывчатой силой бытия. Подобно тому как восточный социум есть плод *инстинкта* культуры – вещи неизвестной и непонятной на Западе, – восточное искусство в конечном счете утверждает *естественность стиля* – не слишком устойчивый, периодически распадавшийся под действием «упростительного смешительства» *ratio* синтез изображения и выражения.

Мир, рассыпавшийся грандиозной мозаикой, сведенный к собственному декоруму, предстает фантомом, нескончаемым миражом. Пустыня стирает все следы, не знает ни прошлого, ни будущего, не имеет «истории развития» и как раз поэтому дарит жизни ее великое изобилие и ее вечность. Недаром основоположник пустынножительства Антоний Великий после нескольких десятилетий жизни в пустыне, по словам его биографа, «совершенно не изменился обликом, ибо во всем следовал естеству».

Пустыня чеканит прочные, причастные вечности типы, поэтому она стоит в начале всего сущего и всякой жизни. Она не допускает общественности, не дает быть обществу. Народы могут лишь промчаться сквозь нее или раствориться в ней. Пустыня требует пустынножительства. Но она предъявляет невероятно высокие требования к тому, кто решился принять ее вызов: оставить все, до девственной белизны очистить сердце, стяжать безмерную мощь жизни в духе. Именно присутствием пустыни объясняется повсеместное распространение в Азии (и глубоко вошедшего также в восточное христианство) идеала духовного прозрения, духовного бодрствования, которые открываются в сокровенной глубине повседневности, в чистой имманентности жизни (вспомним тезис Н. Трубецкого о слитности религии и быта в евразийском укладе). И речь идет именно о крайностях трансценденции и имманентности: прозрение превосходит всякий опыт и знание, а имманентность этого откоро-

вения лежит прежде и глубже любой эмпирической или умственной данности. В евразийском пространстве нет общечеловечности и политики, но есть, так сказать, метаполитика и метасоциальность – реальность нетематизируемая, не имеющая своего предмета, представленная целой серией событий как вариаций неформулируемой идеи.

Ясно, что евразийская конфигурация мирознания и социума не вмещается в формально-логическое единство, ей чужд параллелизм понятия и вещи, знака и означаемого. Она ищет излишек во всяком сложении и неделимый остаток во всяком делении: нечто недоступное объективации, но постигаемое в состоянии полного покоя, «самооставленности» духа. В ее свете форма ничего не выражает и не обозначает, но на самом деле служит *сокрытию* себя, словесность оправдывается безмолвием, сознание сводится к осознанию собственного предела – глубины неосознаваемого. Отсюда центральная для азиатской мысли философия недualityности, т. е. одновременно нетождественности и нераздельности сознания и бытия, идеи и вещи.

Пожалуй, наиболее яркое выражение идеи недualityности, лежащей в основе евразийского мирознания, мы встречаем в мотиве преемственности «человеческого» и «небесного» начал при их очевидном несхождении и даже противостоянии. Этот мотив проявляется в очень разных исторических формах и притом обеспечивает внутреннюю целостность евразийского культурного комплекса. Его древнейшие

образцы дают доисторические лики в камне, восходящие к неолиту и распространенные по всей Восточной Азии, или бронзовые лики божественных предков цивилизаций Шан и Саньсиндуй в Сычуани. О том же свидетельствует распространенный по всему евразийскому пространству культ священных камней, менгиров, каменных баб, каменных куч и т. п. Повсюду этот культ имеет отношение к поклонению «великому предку», т. е. родовой полноте жизни, одновременно чужой и родной, хранящей тайну бессмертия. Евразийское мировоззрение, как уже говорилось, не приемлет ничего субъективно-личного. Лики, не столько выступающие из камня или бронзы, сколько уходящие, *врастающие* в них, смутны, стерты, погружены в себя, как реальные лица обитателей Евразии, но имеют большие выступающие вовне, всевидящие глаза. Эти лики искусно стилизованы и свидетельствуют о большом мастерстве их создателей. В них с удивительной точностью передано живое движение, внутренняя энергия тела, которая как бы ритмически рассеивается в фактуре камня, так что «дух становится плотью». Имеем ли мы дело с грудями камней, мало-помалу, за много веков выросших на паломнических тропах, или менгирами, пришедшими из незапамятной древности, нам предъявлена спонтанная смычка, встреча человеческих усилий и нерукотворных созданий природы. Часто – и особенно в центре Азии – невозможно даже определить, видим ли мы перед собой развалины древних поселений или чисто природный ландшафт.

В центре Евразии человек и мир почти наглядно *просвечиваются* друг в друге; их образы сумрачны, изменчивы и лишь иллюзорно реалистичны, сколько-нибудь устойчивые иконографические каноны и религиозные догматы отсутствуют. Здесь все образы включают в себя свой антипод, вездусущее безобразное, звук несет в себе молчание, форма наполнена пустотой бескрайнего простора. Здесь жизнь впервые была увидена взглядом «с той стороны» – возможно, взглядом героя древнейшей сказки, а Азия – родина сказок и азиатских эпосов: идеальный человек встречает смерть, входит в загробный мир и оттуда, умудренный смертной памятью, возвращается в земной мир, который уже теряет для него свою материальность, просвечивается насквозь взором того, кто прозрел нераздельность начала и конца в мгновении *вечноживого* настоящего. В этом моменте божественное очеловечивается, а человеческое обоживается.

Первый и вечный сказ – это рассказ об инициации, взрослении души. В его свете видимые образы становятся собственной тенью, бесплотным темным контуром. С таких контуров-теней начинается человеческое искусство. А его сюжет составляют, как ни странно, картинки повседневной жизни, с как бы наивно-детским схематизмом нанесенные на камень доисторическими обитателями Азии. Поистине мир становится вечносущим, когда он возвращается к себе.

Тема встречи с первопредком стала питательной почвой для восточной философии и получила утонченное развитие

в центральных для восточных традиций мотивах постижения своего «изначального облика», «небесного человека», «тела Будды» и т. п. А из образа божественного предка постепенно выделился ряд социальных типов: царя, мудреца, шута, колдуна. Тот же мотив ярко заявляет о себе в распространенных по всей Восточной Азии театральных представлениях в масках, составлявших неотъемлемую часть религиозного ритуала как среды и силы бытийных превращений. Восточный театр являет драму общения человека и богов, он и игрался в первую очередь для божеств и даже силами богов. Его предмет – мировое все, то, что «видимо-невидимо», *марев*o всего сущего. В конце концов, игра – лучший и даже, пожалуй, единственный способ поведать о единении заведомо несходного.

«Когда свершится Путь Человека, Путь Неба свершится сам собой», – гласит китайская поговорка. Как известно, Восток (Восточная Азия) не знает идеи трансцендентного божества; в восточных традициях человеческая деятельность и просто человеческий быт неотделимы от высшей реальности подобно тому, как в евразийском метакультурном пространстве земля заключает в себе полноту божественного, и на ее лице сами собой проявляются знаки божественной мудрости и лики богов.

Поистине, *не-мыслимая* (не)встреча небесного и человеческого составляет подлинную сердцевину евразийского мирознания и обуславливает преемственность всех истори-

ческих форм и уровней евразийского культурного комплекса от первобытных культов до утонченных построений буддийской логики и метафизики. Ей соответствует и общевразийский миф культурного героя, рожденного от Неба, открывающего в себе полноту жизненной мощи благодаря своей способности соединять, собирать духовным взором земной и потусторонний миры, причем последним словом этого мифа является именно возвращение героя из потустороннего – небесного или подземного – мира в гущу земной жизни. Утверждение духовного и религиозного смысла повседневности (фактически имманентности жизни), праздничности быта как такового или, говоря отвлеченнее, онтологического значения обыденности составляет центральный сюжет евразийской мифологии с самых древних времен.

Итак, небесное начало в евразийской мифологии есть именно предел, полнота человеческого и наоборот. Природа в Евразии может делать работу человека, когда, как принято, например, в буддийском мире, горные ручьи крутят молельные барабаны, а ветер, развевая молельные флажки, разносит по окрестностям небесную благодать. Человек, в свою очередь, призван «завершать работу Неба». Другими словами, Небо здесь можно определить как своего рода подлинное человечество в человеке, родное-родовое начало жизни в смысле, завещанном Николаем Федоровым: родная инаковость верховного предка, «небесного человека». В евразийском мифе человеку обещано небесное совершенство, и о

нем судят по его решимости достичь этого совершенства. Соответственно, человеческое своеволие, оно же духовная лень и «тайна беззакония», караются с беспощадной строгостью, пугающей европейцев. В сущности, демоническое начало в восточном мирозерцании равнозначно отсутствию общительности между Небом и Человеком, каковая создается в духовной практике человека. Вот почему в явном – но в действительности только кажущемся – противоречии с отмеченным выше тезисом о божественной природе имманентности бытия предельная пассивность, изначальная косность материи, уже недоступная человеческому воздействию, наделяется в восточном фольклоре демоническими свойствами. Показательно отождествление Земли в тибетской мифологии с демоницей Сыму, стреноженной, приведенной к неподвижности стоящими на ее теле буддийскими монастырями. Не менее примечательно и широко распространенное на Востоке представление о том, что вещи, давно вышедшие из употребления и потерявшие свои полезные качества, приобретают демонические свойства.

Евразийское мирознание полностью удерживает изначальную двусмысленность понятия сакрального – реальности одновременно божественной и демонической, священной и святотатственной. В структурном отношении преемственность того и другого удостоверяется их разрывом. Заметим, что и само понятие хаоса – центральное в восточном мирознании – отличается такой же двусмысленностью. Су-

ществует первозданный хаос и хаос посткультурный, плод досконально эстетизированной жизни. Эти виды хаоса имеют разную природу, но оба они воплощают чистую текучесть и в этом смысле смыкаются именно по своему пределу, в своем само-различии.

Синергия Неба и Человека служит удобным критерием для выстраивания типологии цивилизаций евразийского ареала. Так, китайцы считают главной особенностью их цивилизации примат доступного только человеку *предупредительного* действия, соответствующего дорефлексивному или чистому сознанию, оно же «забытье», положительное *не-знание*, *не-мыслие* и т. д. В китайской литературе эта особенность китайского мировоззрения нередко именуется, если перевести буквально соответствующее понятие, «антропофундаментализмом» (*жэньбэнь чжэуи*). Этот принцип был воспринят и модернизационными режимами в Восточной Азии вплоть до «учения чучхе» Ким Ир Сена. Напротив, тибетская традиция с ее господством иерократии отдает приоритет Небу. В цинскую эпоху, например, правители Восточного Тибета, обращаясь к китайскому императору (он же маньчжурский богдыхан), называли его «небесным богом». Но не надо забывать, что в Восточной Азии все боги произошли от людей, и тот, кто для образованной элиты общества был высоконравственным мужем, среди простонародья слыл божеством.

Итак, в евразийском мире взаимодействие небесного и

человеческого начал характеризуется их попеременным главенством и в конечном счете – равновесием. Идеалом повсюду выступал образ царя-первосвященника, что относится и к поздним религиям: достаточно вспомнить «бодхисатву-царя» в буддизме или «кесаря с сердцем Христа» в православии. Но в исторической практике мы чаще наблюдаем раздвоение власти в форме отношений духовного наставника и ее светского служителя/ покровителя. В Византии она выражена в идее «симфонии» духовной и светской власти. В Восточной Азии санкция духовного подвижника была обязательным условием легитимности государственного правления, но религиозный авторитет сам нуждался в «милости» государя. Такой тип отношений отчетливо выражен уже в отношениях между высшими ламами Тибета и правителями тангутского царства Западное Ся (XII в.) и особенно со времен империи Чингисхана. Как известно, первый (формально третий) далай-лама Тибета получил свой титул в 1578 г. от монгольского правителя Алтан-хана и в дальнейшем далай-ламы выступали «наставниками» правителей Монголии и освящали их власть, причем следующим далай-ламой стал правнук Алтан-хана. Тот же Алтан-хан заключил мир с Китаем и был прославлен в истории как реставратор «великого государства» Чингизидов – великого, помимо прочего, наличием в нем «симфонии» светской и духовной властей. Его преемники ради сохранения величия их государства даже подавляли выступления монголов против Китая.

Подобно преемственности Неба и Человека, отношения между духовной и светской властями в этой политической модели оставались довольно неопределенными и слабо формализованными. Решающую роль в них играл собственно духовный опыт иерарха и мирского правителя. Мы имеем дело с попыткой вывести политический строй непосредственно из идеала духовной просветленности, что допускало взаимное замещение святости и быта (вспомним уже упоминавшийся тезис Н. Трубецкого о корнях евразийской «идеократии»). Подобные отношения, воспроизводящие, как легко видеть, преемственность небесного и человеческого в их противостоянии, не отличались устойчивостью и порой провоцировали серьезные кризисы государства. Агония Византии сопровождалась не «симфонией» властей, а открытым конфликтом между императорской администрацией и церковью. Турецкое нашествие лишь по-своему закрепило этот разрыв. В Тибете государственная власть была в конце концов замещена властью духовной, хотя внешнее управление в данном случае перешло к дружественным монголам. В следующей главе мы вкратце коснемся причины таких кризисов.

Как бы там ни было, в свете идеала «великого царства» претензии нынешнего китайского руководства на полный контроль над религиозными общинами вплоть до создания параллельной иерархии в тибетском ламстве под главенством самочинно избранного панчен-ламы кажутся не

более чем новейшим изданием традиционного китайского антропологического фундаментализма. И уже нетрудно предвидеть, как избранный с помощью нынешнего панчен-ламы новый да-лай-лама будет благословлять руководство КНР.

Возможны, конечно, и иные политико-цивилизационные типы. Например, история Японских островов, подобно истории европейского полуострова, являет пример постепенного сведения имперства к локально-национальным формам общественной жизни. Соответственно, японская культура отличается смешением – весьма неорганичным, надо сказать, – националистических и имперских элементов. В свою очередь, современный Тайвань ввиду явной нехватки культурного ресурса для строительства монолитной нации попросту заменил традиционную ориентацию на имперское начало идеалом глобализации, противоположным полюсом которой выступает не столько собственно национальный, сколько стихийно-локальный уклад.

В любом случае равновесие небесного и человеческого не дает той Архимедовой точки опоры, с помощью которой субъективный разум смог бы перевернуть мир. Вот почему творческое начало в евразийском мире равнозначно не созданию, не активному воздействию, но и, разумеется, не реакции на какую бы то ни было данность, а *следованию* изначально заданной реальности, которая опознается как высшая цельность бытия и притом извечное самоотсутствие (что соответствует, напомним, вершине сознательности в евразий-

ском модуле познания). Здесь кроется вся тонкость обще-евразийской, от скифов до Японских островов известной, но с наибольшей полнотой разработанной в Китае, стратегии с ее принципом: уступить, чтобы победить. Следование дает стратегическую инициативу именно потому, что оно, предваряя все явленное и представленное, есть действие на самом деле сущностно предупредительное, т. е. опережающее шаги противника, и вместе с тем любезное, исключаящее конфронтацию и насилие. Безупречная социализированность и духовная просветленность на Востоке продолжают друг в друге, культурные нормы имеют истинно бытийное основание. Видимая же пассивность «недеяния» представляет собой условие предельной активности.

Кроме того, следование снимает оппозицию истинного и ложного именно потому, что предшествует всем умозрительным оппозициям; оно представляет собой, согласно классической китайской формуле, «*правду обмана*». Искусный стратег, принимая полноту бытийного круговорота, где актуальное и виртуальное измерения бытия накладываются друг на друга до полной неразличимости, не имеет необходимости выбирать, но заставляет противника сделать выбор – и с неизбежностью ошибиться. Стратегия следования, таким образом, равнозначна творческой неопределенности; она предполагает то, что некоторые теоретики стратегии называют «свободно конвертируемыми отношениями», когда контакт с другим в равной мере допускает и дружбу, и враж-

ду.

В культурной практике стратегически оправданному «следованию» соответствует ритуальное действие в его исконном смысле наследования вечносущему, возобновления непреходящего. Поскольку (на)следование в действительности предвосхищает мир вещей, предоставляет всему живому пространство жизненного роста и служит источником власти над миром, постороннему взгляду оно предстает рассеиванием, растворением, которое есть в действительности признак или след преобразования и самовосполнения. Таково подлинное событие: реальность нефиксируемая и вечноотсутствующая, взрыв без разрыва.

Философема (на)следования предопределила, помимо прочего, понимание техники на Востоке. При отсутствии оппозиции субъекта и объекта, сознания и материи человеческая деятельность может осознаваться только как беспредметная, спонтанная и протекающая под знаком «оставленности» и даже «забытья», в котором человеческое сходится с небесным. Здесь нет проповеди человеческой пассивности и квиетизма. К примеру, традиционная ирригация основана на том, что человек следует естественным свойствам воды, и в этом смысле осуществляет «небесное начало» в человеческой жизни. Но и современные информационные технологии используют естественные свойства материи, пусть даже на уровне микромира. Отличие от западного понимания техники здесь в том, что на Востоке техническая деятель-

ность воспринимается под знаком «забытья» как условия сохранения бытийной цельности, что вполне согласуется с реальным положением вещей: современная техника функционирует почти без вмешательства человека и даже без понимания человеком природы ее процессов, оставаясь хотя бы по своему происхождению продолжением человеческого тела.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.